In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Journal Asiatique, Tome CCXLVII
1955.
31
40

LA SECTE DES PAÇUPATA

DANS

L'ANCIEN CAMBODGE

PAR

KAMALESWAR BHATTACHARYA

L'existence de la secte indienne des Paçupata au Cambodge ancien a été reconnue depuis longtemps. Mais nos données, que nous devons exclusivement à l'épigraphie, sont encore dispersées. Le but de ce travail est de rassembler toutes ces informations éparses et d'étudier les problèmes qu'elles posent.

C'est une inscription de Sambor[1] datée de 627 A.D., sous le règne du roi Içānavarman Ier, qui constitue le premier point de repère. Cette inscription commémore l'érection par le brahmane Vidyaviçeṣa d'un *liṅga* de Çiva, dont l'officiant devra être un brahmane Paçupata, nommé par le roi. Selon l'explication proposée par M. Cœdès[2], la dernière stance de l'inscription assigne au fondateur lui-même cette fonction. Vidyāviçeṣa devait donc être le premier de ces Paçupata. Il était, d'après le texte, «la plus haute autorité dans les systèmes de la grammaire (Çabda), du Vaiçeṣika, du Nyāya, du Sāṃkhya (Sāṃkṣa) et du bouddhisme» : exemple typique de syncrétisme religieux[3]. Une autre inscription, presque contemporaine de celle-ci, l'inscription de la stèle de Phnom Preah Vihear[4], qu'on a coutume d'attribuer au règne de Bhavavarman II (dont la date de

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

639 A.D. est connue par l'épigraphie), nous apporte un renseignement très précieux sur la secte des Paçupata au Cambodge. Cette inscription émane d'un savant nommé Vidyāpuṣpa, poète et *ācārya* Paçupata, qui avait donné « un sens certain à la grammaire[4] (Çabda), au Vaiçeṣika et au Nyāya ». Il consacre à Çiva, sous le vocable de Çrī Siddheça, une rigole (*praṇālika*) en argent, qu'il avait obtenue du roi. Au cours d'un pèlerinage, il fut transporté en songe à l'emplacement de la stèle, appelé anciennement Tuṅgeçaparvata, et dans ce songe suscité par Çiva, il vit un *liṅga* accompagné d'un *çivapada*[5], d'un *goṣpada*[6] et de cendres (*bhasma*)[7], qu'il reconnut ensuite sur place. Après avoir consacré à ce lieu saint des donations, dont l'usage devait être réservé aux adeptes de sa secte, il se mit à pratiquer des austérités (*tapas*) conformément à la doctrine *çaiva* (*çaivena vidhinā*).

Ainsi, la secte des Pāçupata avait obtenu la faveur des rois du Cambodge dès le commencement du VII[e] siècle. Cette secte, à la même époque, semble avoir été particulièrement florissante dans l'Inde propre aussi, car elle est mentionnée à plusieurs reprises dans l'itinéraire du pèlerin chinois Hiuan-tsang, qui visita l'Inde dans la première moitié du siècle[8]. La coïncidence ne semble pas être fortuite. Mais, qu'un *ācārya* Paçupata pratiquât des austérités suivant la doctrine *çaiva*, c'est une donnée apportée par le deuxième rapport résumé ci-dessus et qui ne manque pas d'intérêt. Il en ressort qu'à l'époque dont il est question, le mot *çaiva* ne désignait pas une secte particulière comme celle des Pāçupata. En d'autres termes, il ne s'agit pas encore, au Cambodge, d'une secte des Çaiva, que l'on n'y rencontrera que plus tard. Constatons qu'il en allait de même, à cette époque, dans l'Inde propre, car dans l'itinéraire de Hiuan-tsang, les Çaiva ne figurent point[9].

Quant à l'époque où les Çaiva ont formé une secte bien définie dans l'Inde, c'est une question qui a donné lieu à bien des discussions[10], mais qui pourrait être résolue d'une manière certaine à l'aide d'une donnée que nous apporte l'épigraphie cambodgienne. En effet, dans l'inscription de Prei Prasat du roi Yaçovarman I[er] (889-900 A.D.), un *ācārya* Çaiva et un *ācārya* Pāçupata figurent comme personnages différents (*çaiva-pāçupatācāryyau*), leur différence doctrinale étant également soulignée (*çaiva-pāçupata-jñāna*)[11].

La secte des Çaiva, par conséquent, devait être bien établie au Cambodge avant qu'elle fût ainsi associée avec les Pāçupata et placée sur un pied d'égalité avec ceux-ci, dans une inscription composée pendant les dernières années du IX[e] siècle. Ce développement religieux dans l'ancien Cambodge était sans aucun doute le produit d'un mouvement semblable à celui dont l'Inde propre était devenue le théâtre.

L'épigraphie cambodgienne est peu explicite sur les doctrines de la secte des Paçupata. Cependant, on peut tenir compte, à cet égard, d'une inscription du Campā, pouvant jeter quelque lumière dans les ténèbres qui nous enveloppent encore. C'est une inscription du roi Indravarman I[er] (qui régnait au début du IX[e] siècle) sur la stèle de Glai Lomov, commençant par une invocation de Çiva, dont la première phrase est d'un intérêt tout particulier :

Jayati mahāsuraparatrayāramarddanavividha vikramo'pi sitabhasma-prabhāva-yogādi-japa-huṅkāra-nirmmalatara-çarīra-pradeçaç ca[12].

De préférence aux traductions de Barth et Bergaigne d'une part et de Majumdar d'autre part, je propose la suivante :

« Gloire à Celui qui, même après avoir accompli des exploits de toutes sortes en détruisant les trois villes des grands Asuras [Bergaigne], *a le corps purifié par l'efficacité de la cendre blanche et par les pratiques de yoga, de japa et de huṅkāra* ».

L'emploi, dans cette phrase, des termes *bhasma, yoga, japa* et *huṅkārā*[13], est intéressant parce qu'il fait voir que des rudiments de la doctrine Pāçupata exposée dans certains traités indiens[14], avaient dû pénétrer dans l'Inde extérieure pour y constituer la science Paçupata (*paçupata-jñāna*) qu'on a déjà vue mentionnée dans l'inscription de Prei Prasat plus haut.

En fin de compte, il faut constater que toute notre connaissance de la secte des Pāçupata au Cambodge ancien repose, jusqu'à présent, sur les témoignages insuffisants de l'épigraphie. De nouvelles découvertes d'inscriptions ou celles d'images de Lakuliça[15] (qu'on n'a pas encore signalées au Cambodge) combleront peut-être à merveille les lacunes de notre documentation actuelle. Dans les deux notes suivantes, nous allons, en attendant, aborder deux questions controversées, portant sur notre sujet.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

* * *

A. *Note sur l'inscription de la stèle de Bayang.*

La plus ancienne inscription du temple de Bayang [16] est un document des plus précieux sur le çivaïsme cambodgien. Elle rapporte l'établissement ou la restauration d'un *çivapada* et l'installation d'un *tîrtha* ou bassin d'ablutions par un brahmane nommé Vidyâbindu [17], en 604 et 624 A.D. respectivement. L'invocation çivaïte reste unique dans toute l'épigraphie cambodgienne, et c'est elle qui retiendra notre attention ici :

yam ântaraṃ jyotir upâsate budhâ
niruttaraṃ brahma paraṃ jigîṣavaḥ
tapaççrutejyâvidhayo,yadarppaṇâ
bhavanty an(ird)d(eç)yaphalânubandhinaḥ
na kevalan tat phalayogasaṅ(ṅ)inâ-
m asaṅginâṃ karmmaphalatyajâm api
nisarṅgasiddhair aṇimâdibhir guṇai-
r upetam aṅgîkṛtaçaktivistaraiḥ
dhiyâm atîtam vacas(âm agocaram) [18]
anâspadaṃ yasya padam vidur budhâḥ.

Barth, en étudiant jadis cette inscription, écrivait : « L'invocation appartient entièrement au çivaïsme védantique : Çiva est identifié avec le paramâtman, l'absolu des Upaniṣads ». Mais le Professeur K. A. Nilakaṇṭa Sastri [19] a récemment proposé une nouvelle théorie : dans les stances reproduites ci-dessus, il veut lire « plusieurs termes de sens technique dans la science Pâçupata. » Ces termes-là, malheureusement, n'ont pas été signalés explicitement, mais « la référence particulière au *yoga* », dit M. Sastri, « est digne d'être notée, du fait qu'elle marque une phase intéressante dans le développement de la pratique religieuse çivaïte ».

Une étude serrée de l'inscription m'oblige cependant à avoir une opinion différente. Le mot *yoga* dans le composé *phalayogasaṅginâm* ne me semble pas avoir le sens « technique » de l'union de l'âme à Dieu avec les fruits qui en découlent [20]. Au contraire, le sens d' « acquisition » (*aprâptasya prâpaṇam*) [21] lui conviendrait beaucoup mieux. Le composé *phalayogasaṅginâm* pourrait alors être traduit par « ceux qui sont attachés à l'acquisition des fruits (de leurs pratiques) ». Un des autres termes, dont M. Sastri semble vouloir faire état, est sans doute *vidhi*, qui implique chez les Pâçupata quelques pratiques spécifiques [22]. Mais le composé *tapaççrutejyâvidhayaḥ*, doit être traduit avec Barth, par « les rites (ou pratiques = *vidhi*) de la mortification (*tapas*), de l'étude (*çruta*) et du sacrifice (*ijyâ*) », c'est-à-dire les trois éléments du cours de pratique religieuse (*sâdhana*), idéalisé par le brahmanisme et surtout par le çivaïsme.

Il ne saurait donc plus être question d'éléments de la doctrine Pâçupata dans l'invocation çivaïte qui nous concerne ici. Toutefois, son importance reste unique, grâce à son exposition magnifique de la philosophie çivaïte au Cambodge du VII[e] siècle. Çiva est la lumière interne (*ântaraṃ jyotiḥ*) et la réalité suprême, l'absolu brahman (*niruttaram brahma param*). Il est doué cependant des qualités inhérentes d'*aṇima* et d'autres (*nisarṅgasiddhair aṇimâdibhir guṇaiḥ*), qui se développent par l'action de ses énergies (*aṅgîkṛtaçaktivistaraiḥ*), et les rites de la mortification, de l'étude et du sacrifice (*tapaççrutejyâvidhayaḥ*), offerts à lui (*yadarppaṇâ*), procurent des fruits inexprimables (*bhavanty anirddeçyaphalânubandhinaḥ*), non seulement pour ceux qui sont attachés à l'acquisition des fruits de leurs pratiques (*phalayogasaṅginâm*) mais aussi pour les détachés qui ont renoncé à tout fruit de leurs pratiques (*asaṅginâṃ karmmaphalatyajâm api*). Le mystère de son pied sans support et dépassant le pouvoir de toute pensée et de toute parole, n'est pénétrable que des sages (*dhiyâm atîtam vacasâm agocaram anâspadaṃ yasya padam vidur budhaḥ*).

Voilà donc un double concept de Çiva : d'une part, un dieu personnel, doué d'une forme et de qualités mystérieuses et qui confère ses grâces à ceux qui lui consacrent leurs pratiques religieuses; d'autre part, il est identifié avec le brahman impersonnel, sans forme, sans qualités, infini, absolu : doctrine qui remonte à la *Çvetâçvatara-Upaniṣad* [23]. L'adaptation au çivaïsme de la vieille doctrine du *niṣkâma-karman*, remontant à la *Taittirîya-Upaniṣad* [24], est également digne de remarque.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

*
* *

B. *Une note sur Tcheou Ta-kouan : Pa-sseu-wei.*

Tcheou Ta-kouan, l'envoyé chinois, a reconnu trois sectes religieuses au Cambodge, en 1296 A.D. : les lettrés appelés *Pan-k'i*, les bonzes appelés *Tch'ou-kou*, et les taoïstes appelés *Pa-sseu-wei*[25]. Les noms des *Pan-k'i* et des *Tch'ou-kou* ont été restitués de façon satisfaisante, le premier en *Paṇḍita* (*Brāhmaṇa*) et le second en *Chăo Ku* («monseigneur», appellatif siamois des bonzes bouddhistes)[26]. Mais les *Pa-sseu-wei* ont fait l'objet de beaucoup de discussions. Voici ce qu'en dit Tcheou Ta-kouan :

«Les taoïstes sont appelés *pa-sseu-wei*.....
Les *pa-sseu-wei* s'habillent absolument comme le commun des hommes, sauf que sur la tête ils portent une étoffe rouge ou une étoffe blanche, à la façon du *kou-kou* des dames mongoles, mais un peu plus bas. Ils ont aussi des monastères, mais plus petits que les temples bouddhistes; c'est que les taoïstes n'arrivent pas à la prospérité de la religion des bonzes. Ils ne rendent de culte à aucune autre image qu'un bloc de pierre analogue à la pierre de l'autel du dieu du sol en Chine..... je ne sais de quel modèle ils se réclament. Il y a des nonnes taoïstes. Les temples taoïques peuvent être couverts en tuiles. Les *pa-sseu-wei* ne partagent pas la nourriture d'autrui, ni ne mangent en public. Ils ne boivent pas non plus de vin. Je n'ai pas été témoin de leurs récitations de livres saints, ni de leurs actes méritoires pour autrui.»

M. Cœdès, en étudiant à nouveau le problème de *Pa-sseu-wei*, en 1933, écrivait :

«Dans *Pa-sseu-wei*, les commentateurs sont unanimes à reconnaître une secte hindouiste : l'interdiction de partager la nourriture des autres hommes, et l'adoration d'un bloc de pierre dans lequel il est difficile de reconnaître autre chose qu'un liṅga, laissent peu de doute à cet égard. Mais le nom est embarrassant. Aymonier songeait aux *Basaih* chams, nom peut-être apparenté à khmèr *bāčč hāy* = *upājjhāya*. M. Finot propose *paçupata*, attesté dans l'épigraphie, et c'est cette restitution qui a été généralement adoptée. Elle est cependant peu satisfaisante au point de vue phonétique.

«Si *pa-sseu* peut à la rigueur représenter *pāçu*, on attend pour transcrire *pāta* un caractère à finale dentale, ce qui n'est pas le cas de *wei*. Me fondant sur la prononciation ancienne des trois caractères qui, à l'époque des T'ang, était selon Karlgren *p'at-si-'i*, je propose de restituer *°pasvi*, forme tronquée de *tapasvi(n)*.

«Que les *tapasvin* ou ascètes aient constitué une secte bien définie, dit M. Cœdès, je n'en donnerai pour preuves que l'inscription de Lop'buri de 1025 A.D. opposant les *tapasvi* aux *bhikṣu mahāyāna* et aux *sthavira*, et les mentionnant à côté des *yogi*, ainsi que l'inscription inédite du Phnom Sandak (K. 195, III)[27] où figure la «Sainte assemblée des Tapasvi du Çivasthana» (*vraḥ sabhu tapasvi çivasthana*). D'autre part, tout ce que Tcheou Ta-kouan rapporte des *Pa-sseu-wei* : adoration du liṅga, interdiction en ce qui concerne les repas, existence de «nonnes», s'applique parfaitement aux *tapasvin*[28].»

Que les *tapasvin* aient constitué «une secte bien définie», c'est une proposition qui est cependant difficile à soutenir. Ce terme, en effet, était un terme générique plutôt que spécifique : il s'appliquait aux ascètes en général, quelles qu'aient été leurs dénominations spécifiques, et jamais à une secte particulière. Voici un extrait d'un texte indien, la *Tarka-rahasya-dīpikā*, commentaire par Guṇaratna (1363 A.D.) sur le *Ṣaḍdarçana-samuccaya* de Haribhadra, qui parle des ascètes çivaïtes divisés en quatre sectes diverses :

.....ubhaye'py ete tapasvino'dhidhīyante | te ca çaivādibhedena caturdhā bhavanti | taduktam | ādhāra bhasma kaupīna jaṭa yajñopavītinaḥ | svasvācārādi bhedena caturdhā syus tapasvinaḥ || çaivāḥ pāçupatāç caiva mahāvratadharās tathā | tryāḥ kālamukhā mukhyā bhedā ete tapasvinām ||

«Tous les deux (les Naiyāyika et les Vaiçeṣika) sont appelés ascètes. Ils sont divisés en quatre sectes, à commencer par les Çaiva. On dit : «Ces ascètes pourvus des sièges, de la cendre, des *kaupīna*, des chignons et des *yajñopavīta* (cordons brahmaniques), sont divisés en quatre sectes à cause de la différence de leurs pratiques individuelles. Les Çaiva, les Pāçupata, les Mahāvratadhara et les Kālamukha, ce sont les quatre divisions principales parmi les ascètes[29]».

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Tous les ascètes çivaïtes étaient donc connus par le nom générique de *tapasvin*. Mais l'épigraphie cambodgienne est assez éloquente elle-même sur le problème qui nous occupe ici. Dans les inscriptions du roi Yaçovarman I^er^, le terme *tapasvin* se rencontre à plusieurs reprises, mais s'appliquant également aux ascètes çivaïtes, vishnouites ou bouddhistes. Voici deux stances des inscriptions digraphiques :

atithīnāṃ dvijādīnāṃ bhūpāla-suta-mantriṇaṃ
vaḷādhipānāṃ çaivānāṃ vaiṣṇavānāṃ tapasvinām ||
çreṣṭhānāṃ mānuṣāṇāṃ ca sāmānyānāṃ prayatnataḥ
yathākramaṃ vidhātavyaṃ sarvvadā paripūjanam || [30]

Çaiva et *vaiṣṇava*, dans la première stance, peuvent en effet être considérés soit comme qualificatifs de *tapasvin*, soit comme distincts de ce dernier [31], mais c'est dans le premier sens que les ont pris Barth et Bergaigne, en traduisant ces trois mots par « les ascètes voués au culte de Çiva ou de Viṣṇu ».

Le point en question semble bien recevoir une solide confirmation des trois inscriptions de Prei Prasat, de Prasat Komnap et de Tép Praṇam. La première, concernant un *āçrama* çivaïte, mentionne (st. 86) les *tapasvin* à côté des *dvija* et des *ācārya* (*dvijācārya-parivṛḍha-tapasviṣu*) [32]. Cette inscription, dont beaucoup de stances se retrouvent dans les deux autres, est incomplète, mais ces deux autres, concernant l'une un *āçrama* vishnouite et l'autre un *āçrama* bouddhique, témoignent par une stance commune (P.K. st. 103; T.P. st. 101) que les ascètes vishnouites et les ascètes bouddhistes, dans l'ancien Cambodge, étaient appelés les uns comme les autres *tapasvin* :

yady evaṃ çāsanam idaṃ nānukuryyāt kulādhipaḥ
nirddayaṃ daṇḍyatāṃ rājña su vayattas tapasviṣu [33]

Cependant, l'interprétation de M. Cœdès pourrait se soutenir, si elle se rapportait exclusivement à l'époque particulière de Tcheou Ta-kouan, époque de la suprématie du bouddhisme singhalais, où les ascètes çivaïtes pouvaient constituer « une secte bien définie » des *tapasvin*, toutes les autres sectes d'ascètes ayant déjà disparu. Mais le récit laissé par le voyageur chinois ne semble pas autoriser à identifier les *Pa-sseu-wei* avec l'une ou l'autre des deux sectes çivaïtes

attestées dans l'épigraphie cambodgienne : les Paçupata et les Çaiva. Ceux-ci recouvraient leurs corps de cendre (*bhasma*), portaient le chignon (*jaṭā*) et se vêtaient d'écorces d'arbres (*valkala*) [34] ou de *kaupīna* [35] ou d'étoffe rouge [36], tandis que les *Pa-sseu-wei*, comme nous le dit Tcheou Ta-kouan, « s'habillent absolument comme le commun des hommes, sauf que sur la tête ils portent une étoffe rouge ou une étoffe blanche ». D'ailleurs, il y avait, d'après le récit, des « nonnes » *taoïstes* [37]. Mais, l'existence des ascètes-femmes n'est attestée ni dans l'Inde ni dans l'ancien Cambodge, en ce qui concerne la secte des Paçupata ou celle de Çaiva. Tout ce que nous savons, c'est que les ascètes appartenant à ces deux sectes pouvaient se marier, bien que le célibat fût tenu en plus grande estime [38]. Aussi peut-on se demander si la secte des *Pa-sseu-wei*, avec ses traits assez curieux, n'était pas plutôt une secte d'ascètes çivaïtes spéciale au Cambodge de la fin du XIII^e^ siècle. Selon toute probabilité, cette secte aurait pris naissance avec la décadence de la culture savante, mais elle ne semble pas avoir eu une longue existence, n'ayant pas survécu longtemps.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

NOTES

(1) L. Finot, *Nouvelles inscriptions du Cambodge*, in *BEFEO*, XXVIII, p. 43-46.

(2) *IC*, IV, p. 17-19.

(3) Ces *çāstra* y compris le bouddhisme (et dans l'Inde les systèmes Lokāyata et Jaina de plus) étaient en effet étudiés au Cambodge, comme dans l'Inde, en commun par les Çaiva et les Pāçupata. Cf. Cœdès, *IC*, I, p. 150 et 153, st. 20: *Epigraphia Carnatica*, VII, p. 73 (traduction); *Epigraphia Indica*, I, p. 358, st. 36; XVIII, p. 197 et 198, st. 7.

(4) Cœdès, *IC*, I, p. 3-5.

(5) Sur le *çivapada*, voir *ISCC*, p. 33 et n. 4; L. Finot, *Notes d'archéologie cambodgienne*, in *BCAI*, 1912, p. 184, pl. I, 1; H. Parmentier, *Complément à l'art khmer primitif*, in *BEFEO*, XXXV, p. 54, 60.

(6) M. Cœdès traduit *gospada* par «la flaque d'eau». Mais ceci peut vraisemblablement être considéré comme synonyme de *nandipada*. «(l'empreinte du) pied de Nandi» (Çiva thériomorphe). La représentation de ce dernier sur des pièces de monnaie et sceaux anciens est assez répandue en Inde. Cf. J. Allan, *Catalogue of the Coins of Ancient India*, Londres, 1936, p. lxxxi, xciii, xcv, xcvii; J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta, 1941, p. 199.

(7) Sur la valeur de la cendre chez les Pāçupata, cf. *Atharvaçiras Upaniṣad*: Muir, *Original Sanskrit Texts*, IV, p. 358 et 361.

(8) S. Beal, *Buddhist Records of the Western World*, I, p. 55, 114, 176, 200; II, p. 45, 261, 271, 276, 277, 279, 280, 281.

(9) Cf. D. R. Bhandarkar, *An Ekliṅgji stone inscription and the origin and history of the Lakulīśa sect*, in *Journ. Bomb. Br. roy. Asiat. Soc.*, XXII, p. 162. M. le Professeur J. N. Banerjea, de l'Université de Calcutta, a récemment démontré que les Çaiva auxquels fait référence le grammairien Pāṇini, et les Çiva-bhāgavata de Patañjali, étaient les uns comme les autres identiques aux Pāçupata. Voir Banerjea, *Lakulisa the founder or the systematiser of the Pāsupata Order*, *Proc. Ind. Hist. Congr.*, Jaipur. — 1951, p. 32-36.

(10) Cf. D. R. Bhandarkar, *loc. cit.*, p. 162-163; R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems*, Strasbourg, 1913, p. 119-120; B. P. Majumdar, *Lakulisa-Pasupatas and their temples in mediæval India*, in *Journ. Bihar Res. Soc.*, XXXIX, mars-juin, 1953, p. 7-8.

(11) *ISCC*, n° LV, c, st. 6-7; G. Cœdès, *Etudes cambodgiennes*, XXX; *BEFEO*, XXXII, p. 98, st. 60-61.

(12) *ISCC*, n° XXIII, b, p. 226; R. C. Majumdar, *Champā*, III, n° 24 *b*, p. 54.

(13) Cf. *Sarva-darçana-saṃgraha* (Bhand. Orient. Res. Inst., p. 169-170.

(14) Par exemple: les *Pāçupata-sūtras* (II^e-III^e siècle) avec le *Pañcārthabhāsya* de Kauṇḍinya (IV^e-VI^e siècle), la *Gaṇakārikā* de Haradatta avec la *Ratnaṭīkā* ou commentaire par Bhāsarvajña (IX^e-X^e siècle) et le *Sarva-darçana-saṃgraha* de Sāyaṇa-Mādhava (c. 1365 A.D.). Les *Pāçupata-sūtra*, avec le *Pañcārtha-bhāṣya*, ont été édités dans le Trivandrum Sanskrit Series n° CXLIII, Trivandrum, 1940, et la *Gaṇakārikā* avec la [illegible] dans le *Gaekwad's Oriental Sanskrit Series* n° XV, Baroda, 1920. L'édition la plus commode du *Sarva-darçana-saṃgraha* est celle du Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1924 et 1951. Cet ouvrage a été traduit en anglais par Cowell et Gough, Londres, 1882) et les deux chapitres relatifs aux systèmes Pāçupata et Çaiva ont été analysés par Sylvain Lévi, *Deux chapitres du Sarva-darçana-saṃgraha*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, I, 1889, p. 281-305 (reproduit dans *Mémorial S. Lévi*, Paris: Paul Hartmann, 1937, p. 169 et suiv.).

(15) Lakulīça ou Nakulīça, qu'on a coutume d'adorer comme dernière incarnation de Mahādeva, est réputé être le fondateur de la secte des Pāçupata, mais plus vraisemblablement, il a eu surtout pour rôle de lui donner un système, la secte ayant elle-même existé depuis une époque plus ancienne. Cf. J. N. Banerjea, *loc. cit.*

(16) *ISCC*, n° V, p. 31 et suiv.

(17) Le nom tel qu'il se trouve dans l'inscription est Vidyādivindvanta, considéré par Barth comme védāntique. Mais l'explication de ce nom comme Vidyābindu semble préférable. Cf. B. R. Chatterji, *Indian Cultural Influence in Cambodia*, Calcutta, 1928, p. 48, n. 1; K. A. Nilakanta Sastri, *South Indian Influences in the Far East*, Bombay, 1949, p. 40, n. 21.

(18) Barth propose la restitution *vacas* (*āñ ca gocarāv*), mais celle de Nilakanta Sastri (*loc. cit.*, p. 41, n. 22), adoptée ici, est préférable au point de vue grammatical.

(19) *Loc. cit.*, p. 41.

(20) Cf. *Pāçupatasūtra*, p. 41-51.

(21) Çaṅkara sur *Bhagavadgītā*, IX, 22.

(22) Cf. *Sarva-darçana-saṃgraha*, p. 169-170.

(23) Voir not. chap. III.

(24) II, 8: *çrotriyasya cākāmahatasya*. Je dois ce renseignement à l'obligeance de M. le Professeur J. N. Banerjea.

(25) P. Pelliot, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, in *Œuvres posthumes*, III, Paris, 1951, p. 14-15.

(26) *Ibid.*, p. 65, 70; G. Cœdès, *Etudes Cambodgiennes*, XIII, *BEFEO*, XVIII, 9, p. 6-7. Sur les Tch'ou-kou, voir aussi *BCAI*, 1914-1916, p. 91 et n. 3.

(27) Cette inscription est éditée maintenant par les soins de M. Cœdès, *IC*, VI, p. 247.

(28) *Etudes Cambodgiennes*, XXXI, T'oung Pao, XXX, p. 224-5. Cf. *IC*, II, p. 137, n. 5.

(29) D. R. Bhandarkar, *Lakulīśa*, in *Arch. Surv. Ind., Ann. Rep.*, 1906-1907, p. 190 et 191; *Gaṇakārikā*, app. II, p. 30.

(30) *ISCC*, n° XLIV, st. 46-47.

(31) G. Cœdès, *Etudes cambodgiennes*, XXX, *loc. cit.*, p. 107.

(32) *ISCC*, n° LVI, D, st. 5; *BEFEO*, XXXII, p. 102.

(33) G. Cœdès, *La stèle du Tép Pranam*, in *JA*, 1908, I, p. 213; *BEFEO*, XXXII, p. 105 et 108.

(34) D. R. Bhandarkar, *An Ekliṅgji stone inscription*, *loc. cit.*, p. 167. Cf. Tchao Jou-koua (1225 A.D.), qui, copiant le *Ling wai tai ta* (1178 A.D.), parle des *tao-che* (taoïstes) du Cambodge, «qui se vêtent de feuilles d'arbres». P. Pelliot, *BEFEO*, II, p. 150, n.; Hirth et Rockhill, *Chan Jukua*, p. 53. L'inscription de Prei Prasat, si elle était complète, aurait peut-être apporté quelques renseignements intéressants à ce sujet.

(35) Cf. ci-dessus l'extrait de la *Tarka-rahāsya-dīpikā*.

(36) Bāṇa, *Kādambarī*, éd. Peterson, p. 95: *raktapaṭaiḥ pāçupatair dvijaiḥ*.

(37) Tcheou Ta-kouan, en qualifiant les *Pa-ssou-wei* de «taoïstes», ne semble que suivre la pratique générale chez les Chinois qui désignaient ainsi les sectes çivaïtes de l'Asie du Sud-Est (cf. Pelliot, *BEFEO*, II, p. 150, n.). On a déjà retrouvé une grande similitude entre le taoïsme chinois et le *yoga* indien. Aussi peut-on s'imaginer

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

que les Chinois aient confondu les ascètes çivaïtes voués aux pratiques de *yoga* avec leurs maîtres taoïstes.

(3) Cf. *Tarka-rahasya-dipikā*, in *Arch. Surv. Ind., Ann. Rep.*, 1906-1907, p. 196. Les Kāpalika s'associaient cependant avec les ascètes-femmes appelées Kāpālini. Voir R. Gopalan, *History of the Pallavas of Kāñchi*, Madras, 1928, p. 95; K. Gopalachari, *Early History of the Andhra Country*, Madras, 1941, p. 123.

RÉFÉRENCES POUR LĀR

PAR

JEAN AUBIN

L'histoire du Lāristān n'a encore fait l'objet d
En dehors des relations de voyage (1) la bibliog
l'article « Lār » de l'*EI*, par V. Minorsky, et à une é
qui, limitée dans son objet, a révélé un des aspe
que jouait Lār à l'époque safavide (2). Des inq
tratives, non moins que le mutisme des sources
tribué à faire du Lāristān une *terra incognita*. O
reprises, en 1933 et en 1934, Sir Aurel Stein
Lār, ni par le Sud ni par le Nord. Fait d'autant
que pour l'histoire ancienne de cette zone on de
les apports des sciences auxiliaires de l'histoire
tion archéologique (3). A partir du XVI^e^ siècle, les sou
composent sur Lār une documentation suivie, et les
semblent devoir fournir sur le Lāristān des rense
denses; ils recouperont les données des sources
ne connaît rien (4). Même tardives, ces sources so
elles permettront d'étudier la place du Lāristān da
Golfe Persique, et les conditions de vie des impor
munnites qui y subsistent jusqu'à nos jours.

Le problème initial, celui de la surrection de Lār aux
ne peut être abordé qu'indirectement, en fonction
ment d'une route nouvelle Ormuz-Lār-Šīrāz, dont
era discuté dans un prochain mémoire. Sans doute,